Estr. dagli *Atti della Reale Accad. delle Scienze di Torino*, vol. LXI, 1926.
Adunanza del 31 gennaio 1926

Opusc. PA-I-1650

L'"Essere" e il "Non essere" nella Sofistica greca

Nota del Socio nazionale residente ADOLFO FAGGI

BIBLIOTECA DELLE FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA
TORINO
48119/1650
83864

To be or not to be, that is the question.
SHAKESPEARE.

La conseguenza necessaria dell'antico Naturalismo presocratico in Grecia dovea essere una forma di scetticismo, la persuasione cioè che tutti gli sforzi fatti per spiegare il mondo fisico e la Natura fossero vani, e la ragione dell'uomo fosse incapace di risolvere il problema, che per sì lungo volgere d'anni si era con tanta pertinacia e con tanto ardore proposto. L'*acme*, cioè il fiore di Talete, con cui s'apre la serie dei filosofi ionici, è posta verso il 585 av. Cr.: l'*acme* di Democrito, con cui si chiude l'epoca dei grandi naturalisti, si pone intorno al 420. Per circa un secolo e mezzo si può dunque dire che lo spirito greco abbia cercato di risolvere il problema della natura e dell'universo.

Ma a quali risultati era approdato? A una molteplicità di risultati, tutti discordanti anzi contradittorî fra di loro. Chi diceva, come gli Ionici, che la Natura è sostanzialmente divenire, cangiamento, trasformazione; chi diceva invece, come gli Eleati, che l'Essere è immobile, immutabile, sempre uguale e identico a sè stesso; chi poneva a principio delle cose l'acqua con Talete, chi con Anassimene l'aria, chi con Eraclito il fuoco, chi una materia indeterminata, l'*ἄπειρον*, con Anassimandro; chi vedeva coi Pitagorici dappertutto l'essenza del numero. Empedocle, spiegando il divenire delle cose coll'unione e la separazione di elementi primitivi indistruttibili, ne ammetteva quattro, cioè l'aria, l'acqua, la terra e il fuoco; altri con Anassagora ne ammetteva invece una infinità, diversi tutti fra di loro qualitativa-

mente e quantitativamente (omiomerie); altri con Democrito ne ammetteva pure una infinità, ma uguali tutti qualitativamente e diversi solo quantitativamente, cioè per la grandezza e la figura (atomi). Chi come Empedocle poneva due forze originarie, l'attrazione e la repulsione, l'amore e l'odio, chi come Anassagora reclamava l'opera di una Mente superiore nella prima formazione dell'ordine cosmico; chi, come Democrito, spiegava tutto coll'urto meccanico degli atomi vaganti nello spazio, onde Dante disse di lui:

Democrito che il mondo a caso pone.

Ce n'era dunque per tutti i gusti e per tutte le preferenze. Nè questa discordanza di risultati dee farci maraviglia. Gli antichi filosofi si rivolsero con ardore, con entusiasmo giovanile allo studio della Natura e credettero di poter coglierne facilmente il segreto. Ma di quali mezzi disponevano per raggiungere il loro scopo? La scienza positiva, quella che oggi così si chiama, non era ancor nata, chè filosofia e scienza facevano dapprincipio tutt'uno, e appena allora nasceva in Grecia la filosofia. Non si avevano che scarsissime cognizioni positive intorno alla Natura, per la massima parte ereditate dall'Oriente: qualche cognizione di matematica e di astronomia. Non si parli di *strumenti* per l'osservazione: l'invenzione di questi va manifestamente di pari passo col progresso delle cognizioni scientifiche, del quale è causa ed effetto nello stesso tempo. Questi antichi filosofi si arrogavano adunque di comprendere la Natura non già attraverso l'osservazione, ma attraverso l'immaginazione, perchè mancava loro, ed era naturale che mancasse, il vero metodo scientifico; essi pretendevano di *ricostruirla*, integrando con processi meramente subiettivi gli scarsi dati dell'esperienza: e di queste *ricostruzioni* è chiaro che se ne potevan dare non una sola, ma parecchie, tutte diverse e tutte discordanti l'una dall'altra.

Ora, verificatasi questa grande dissonanza e discrepanza nei risultati, poteva e doveva nascere il dubbio se gli studi naturalistici fossero stati realmente utili a qualche cosa o non avessero piuttosto rappresentato un perditempo per l'ingegno dell'uomo. Forse lo studio della Natura non è fatto per l'intelligenza umana: questa non è capace di risolvere i problemi

fisici: è fatta forse per risolvere problemi d'un altro genere. Allora per ottenere risultati conclusivi basterà lasciare i primi per darsi tutto ai secondi. Invece di occuparsi della natura esteriore, l'uomo non farebbe meglio ad occuparsi di qualcosa che lo concerne molto più da vicino, cioè di sè stesso e della sua natura d'uomo? Invece di dar opera alle scienze *fisiche* non farebbe meglio a darla alle scienze *morali*, come si direbbe oggi?

Nelle prime ha ormai fatto brutta figura, perchè non gli è riuscito di arrivare a nessuna conclusione definitiva e s'è mosso perfino il dubbio che la sua ragione sia capace di dedicarsi con frutto a quelle ricerche; si provi dunque nelle seconde, tanto più che l'uomo sembra fatto per intender meglio di ogni altra cosa sè stesso, e le scienze morali hanno appunto per soggetto l'uomo. Ahimè! Anche su questo punto gli antichi s'ingannavano. La conoscenza dell'uomo è più difficile ancora di quella della natura: non poche pagine della filosofia moderna, forse le più belle (mi vengono ora in mente quelle del Malebranche), sono piene del lamento che l'uomo sia affatto incomprensibile a sè stesso. Ma gli antichi si presentavano per la prima volta al banchetto della Scienza, ed erano ancora ignari di quelle delusioni che doveano amaramente provar noi moderni. Collo stesso ardore con cui prima si erano gittati alle ricerche fisiche si gettano ora alle ricerche morali.

Tanto più che l'uomo, nell'epoca di cui ora facciam discorso, non presentava alle menti ancora inesperte tutto quel groviglio di problemi che presenterà collo svolgersi dei tempi. L'uomo non poteva subito esser considerato in tutta la complessità della sua natura spirituale: l'*uomo interiore* comincia ad apparire soltanto nella filosofia di Socrate. L'uomo fu dapprima considerato nella sua qualità di membro della *πόλις*, della città; era questa ancora una maniera relativamente *esteriore* e *concreta* di considerarlo. All'antica aristocrazia erano ormai succedute le democrazie: appariva ora tutta la importanza della qualità di cittadino, perchè l'*uomo* in quanto *cittadino* poteva e doveva prender parte al governo della città.

Ma perciò la cultura, di *fisica* che prima era, dovea diventar *antropologica*, nel senso che abbiam precisato. Invece della natura, l'uomo ne diventava il centro; l'uomo non già considerato

come essere fisico o naturale, nemmeno come essere spirituale in tutta l'ampiezza e ricchezza della parola che spaventa noi moderni, ma l'uomo quale si presentava alla coscienza del tempo, legato alla città, partecipe vivo delle sue sorti, arso dall'irrefrenabile desiderio di prender parte a quel governo da cui fin allora era stato escluso, e di farvi sentire la sua voce, il suo spirito, la sua personalità. L'uomo greco era troppo amante della cultura per non ritenere che, anche nell'ora torbida dei rivolgimenti sociali e politici, una gli ce ne volesse, adatta ai suoi scopi. Ed egli ben sentiva che questa non poteva essere la cultura fisica e naturalistica, di cui s'erano fin allora imbevuti i filosofi.

Per i suoi fini, impellenti ed urgenti, che cosa gl'importava di sapere se il mondo è venuto dall'aria, dall'acqua o dal fuoco, se è una combinazione dei quattro elementi o di un numero infinito di omiomerie o di atomi? Si aggiunga che la cultura fisica e naturalistica dell'epoca precedente era ristretta a pochi, era una cultura, per così dire, aristocratica, limitata ad alcuni circoli di dotti o di sapienti; ora invece era il popolo o la sua miglior parte che voleva sapere, che voleva conoscere, che voleva appropriarsi i risultati della scienza, e farsi una preparazione teoretica per la carriera politica, quella carriera che ormai, in regime democratico, si apriva alla veduta di ciascuno. Era ormai svanita l'ingenua fede nelle antiche tradizioni, che erano state fin qui la forza dello stato greco, e si stava sperimentando il valore del potere e del volere di ciascuno nella comunità sociale. Il fallimento della speculazione naturalistica precedente, dimostrato dalla irriducibile discordanza dei risultati ottenuti, coincideva dunque col bisogno universalmente sentito di una cultura nuova indirizzata a tutt'altro oggetto, in armonia colle nuove condizioni politiche e sociali, e coll'avvento della democrazia.

I Sofisti risposero a questo bisogno. Chi sono i sofisti? Essi sono qualche cosa di molto diverso dagli antichi saggi, olimpici e molto spesso circondati da una aureola di divinità. Le idee, le tradizioni del passato intorno all'uomo, alla vita pratica, alla vita sociale, non appagano più, come s'è detto, gli spiriti agitati che s'affacciano a una nuova epoca storica. Lasciando da parte le quistioni per loro inutili od oziose e lo

studio astratto della Natura, si rivolgono con fervore, anzi si gettano con irruenza ai nuovi problemi pratici e sociali che sono nel cuore di tutti: si oppongono idee ad idee, l'analisi, la critica, la discussione penetrano dappertutto, invadono e acuiscono tutte le menti, salgono sulle scene stesse del grande teatro greco, dove fin ora si ammiravano solamente i gesti epici o leggendari degli eroi del passato. Il problema dell'educazione è vivamente agitato, come tutto ciò che tocca gli interessi umani. Acquista importanza straordinaria l'arte di servirsi della parola, di renderla efficace in modo da far valere anzi trionfare la propria opinione nelle pubbliche radunanze e nei comizi. L'eloquenza diventa una vera e propria arte, come prima la musica e la poesia: essa perciò richiede di essere seriamente studiata e seriamente imparata.

A questi bisogni nuovi (se vogliamo applicare anche qui il principio economico della domanda e dell'offerta) corrispondono uomini nuovi: uomini dotti e sapienti, maestri di scienza utile, professori di cultura generale, di retorica e di eloquenza, popolarizzatori del sapere e conferenzieri applauditissimi; c'è, com'è stato spiritosamente detto, il prof. Protagora e il prof. Gorgia, e poi altri molti, i quali passano di città in città chiamati e ricercati, e da tutte le parti convergono ad Atene, si fanno pagar bene le loro lezioni e conferenze, e sono seguiti molto spesso da un corteo di ammiratori e di discepoli.

I giovani specialmente sono avidissimi di questa cultura. Una mattina prestissimo, che non è ancor l'alba, Socrate sente picchiar forte alla sua porta. Chi è? È un giovane suo amico, di ricca e nobile famiglia, Ippocrate, il quale ha saputo, tornando tardi dalla campagna la sera innanzi, che è arrivato Protagora, e prega Socrate con grandissima impazienza che voglia presentarlo al sofista, perchè egli intende di spendere quanto occorre per mettersi alla sua scuola e imparare da lui. E che cosa credi tu che sia un sofista? gli domanda Socrate. È un uomo di scienza, risponde l'altro, che rende altrui abile a parlare. E quando vanno a cercarlo alla casa di Callia dov'è sceso, trovano l'insigne maestro che passeggia su e giù per il portico fra un gruppo d'ammiratori e altri in coda, i quali, quando egli ritorna sui suoi passi, si dividono in due file di qua e di là, e poi

tornano a collocarsi di dietro con la miglior grazia del mondo (1).

Chi era dunque questo famoso Protagora? Egli era di Abdera, e il suo massimo fiore si pone fra il 444 e il 440 av. Cr. Uno dei suoi libri cominciava con queste parole che ci sono state conservate: " Intorno agli Dei non posso sapere se siano o non siano e quali siano, poichè molte cose impediscono di saperlo, soprattutto l'oscurità (ἀδηλότης) della questione e la brevità della vita umana „. Si vede subito che la nuova critica non rispettava le antiche tradizioni, e soprattutto affermava che, data la brevità della vita, gli uomini si doveano occupare di questioni chiare e conclusive.

L' " oscurità „ che qui è accampata da Protagora a proposito degli Dei e delle quistioni teologiche, è quella stessa che era accampata dalla Sofistica in genere a proposito della Natura e delle quistioni fisiche. Si potrebbe col Gomperz tradurla anche con *difetto di percettibilità* (come gli Dei, anche l'origine del mondo, le omiomerie, gli atomi non cadono sotto i sensi), benchè io non consenta poi nelle deduzioni dell'insigne storico tedesco, il quale tende, qui come altrove, a ridurre e limitare lo scetticismo di Protagora, ostinandosi a non vedere in lui nulla più che il seguace di Eraclito e l'avversario di Melisso e di quell'Eleatismo, che ripudiava la testimonianza dei sensi affermando l'immobilità, l'immutabilità e la perenne identità dell'Essere con sè stesso. Protagora in fondo vuol dir questo: Se la vita degli uomini fosse più lunga, ci si potrebbe, malgrado l'oscurità del problema, occupare anche di teologia e di fisica; ma siccome la vita è breve e non possiamo perciò spenderla in quistioni insolubili o quasi, è meglio occuparci di ciò che ci tocca più da vicino e in cui possiamo arrivare a conclusioni utili e praticamente vantaggiose. — Non è questo un linguaggio che somiglia a quello del Positivismo e dell'Utilitarismo dei nostri giorni?

Ma il detto più famoso di Protagora è quello che si può così tradurre: " Di tutte le cose misura è l'uomo, di quelle che sono in quanto sono, di quelle che non sono in quanto non

---

(1) V. il bello studio di G. Melli su Socrate, *Atene e Roma*, 1903.

sono (1) „. Esso è il motto e l'insegna della nuova filosofia *antropologica* anzi *antropocentrica* in opposizione alla vecchia filosofia naturalistica. L'uomo è proclamato centro dell'universo: egli è misura di tutte le cose; tutte le cose si riportano a lui, e sono in quanto sono per lui, non sono in quanto per lui non sono. Ma il detto di Protagora si può intendere ed è stato inteso in due modi: tutto sta nel determinare in esso il significato della parola *uomo*. Si deve intendere l'uomo *individuale*? Allora si verrebbe a dire che ciascun uomo individualmente preso è misura di tutte le cose. Oppure si deve intendere uomo in senso *generale*, l'uomo cioè come specie o genere? E allora si verrebbe a dire che le cose sono quello che sono perchè così appaiono alla mente umana in generale.

Si vede subito che fra le due interpretazioni c'è, almeno per noi moderni, una grandissima differenza. Tra i fautori dell'interpretazione in senso generale pare si debba comprendere il Goethe, il quale, avendo occasione di riferire il motto di Protagora, lo intende così: " Noi possiamo osservare, calcolare, pesare la natura, ma ciò non può avvenire che secondo la nostra misura e il nostro peso, poichè l'uomo è la misura delle cose „. Il Grote invece, il grande storico inglese della Grecia, accettò risolutamente l'interpretazione individualistica: " Come le cose appaiono a me, così per me sono, come esse appaiono a te così per te sono „. E per questa mi decido io pure, malgrado le ragioni portate con grande energia dal Gomperz in favore della interpretazione generica. Secondo la quale Protagora non avrebbe detto altro, come apparisce dalla interpretazione del Goethe, se non che non c'è una misura *assoluta* delle cose, perchè ogni misura è *relativa* all'uomo che è il misuratore, alla mente umana che è la misuratrice.

---

(1) Lo Zeller traduce: *L'uomo è la misura di tutte le cose, dell'essere per il suo essere, del non essere per il suo non essere*, intendendo così di riprodurre il duplice senso della particella ὡς in greco, che può significare *come* o *in quanto* e anche semplicemente *che*. Il Gomperz aveva insistito su quest'ultima interpretazione, per analogia coll'altro frammento protagoreo relativo agli Dei di cui s'è parlato sopra, dove c'è ὡς adoperato nel senso di *che*: analogia che a torto il Gomperz considera necessaria e decisiva (cfr. ZELLER, *Ph. der Gr.*, Leipzig, 1892, I, 1094).

Protagora verrebbe ad essere così il precursore di un Relativismo fenomenico alla guisa del Kant. Ma ben più audace era il pensiero dei Sofisti, e ben più lontano arrivava il loro relativismo. Protagora seguiva massimamente, contro gli Eleati, il vecchio Eraclito nel riconoscere che nulla è stabile, tutte le cose cangiano, son diverse di momento in momento, onde la cognizione nostra fluttua sempre, è in uno stato di ondeggiamento perpetuo, e non si può mai arrivare a nessuna affermazione definitiva, che possa essere accettata da tutti; in ogni caso, in ogni quistione si presentano, egli diceva, due ragionamenti perfettamente opposti, il pro e il contro, il sì e il no, la tesi e l'antitesi. Or come si farà dunque in una quistione a riconoscere chi abbia ragione e chi abbia torto? Anzi esiste veramente una ragione o un torto? Se le cose cangiano sempre e sono ogni momento altre da quelle che erano prima, come potranno mai le nostre asserzioni acquistare un valore fisso, oggettivo ed universale?

Nessuno potrebbe mai contestare al Gomperz, o a chiunque altro si fosse, che l'Essere di Protagora sia l'Essere di Eraclito, sempre in moto, sempre in cangiamento, ad ogni istante trasformabile per tutte guise, di fronte all'Essere eleatico, sempre fermo, sempre uguale, sempre identico a sè stesso. Ma Protagora, introducendo per conto suo la tesi *soggettivistica* dell'uomo-misura, identifica l'Essere eracliteo coll'Essere individuale, quale cioè apparisce in maniera sempre cangiante ad ogni individuo, ad A in un modo, a B in un altro, e ad A stesso ora in un modo ora in un altro, secondo le sue disposizioni *soggettive*. Se ci fosse un Essere che valesse per *tutti gli uomini*, bisognerebbe riconoscergli una certa *fissità*, una certa *stabilità*, dargli insomma la caratteristica dell'Essere eleatico.

Io credo che il Gomperz si sia lasciato traviare dalle esigenze di quella mentalità nostra, che si è venuta formando dopo la filosofia del Kant. La duplicità di significato nella tesi protagorea, l'opposizione tra il senso *individualistico* e quello *generico* della parola *uomo* apparisce a noi moderni, che sappiamo la teoria kantiana delle forme soggettive *a priori*, ma non poteva apparire a Protagora. Per il quale non vi erano che due alternative possibili: o l'Essere è *in sè stesso* quello che è, o l'Essere è quello che è o appare alla sensazione e alla percezione di ciascun individuo.

Una terza alternativa, quella che il Gomperz sostiene, quella cioè di un Essere che è ciò che è o appare alla mente umana in generale, non poteva essere nè compresa, nè ammessa da Protagora. Per comprenderla ed ammetterla bisognava riconoscere, oltre la *sensibilità*, variabile e cangiante da individuo a individuo, qualche altro potere o facoltà comune a tutti gli uomini, che operasse in tutti nello stesso modo e producesse quindi risultati comuni e identici. Questo poteva essere il *pensiero*, ma allora Protagora sarebbe ricaduto nell'Eleatismo, per cui *essere* è uguale a *pensare*, ossia tra pensiero ed essere c'è perfetto agguagliamento anzi identità.

Non esiste dunque una verità *oggettiva*, sia nel senso di cogliere o sorprendere la natura delle cose che di per sè è inafferrabile e sfugge sempre come l'acqua dalle mani, sia nel senso di formulare una proposizione *generale*, che possa cioè essere accettata da tutti, perchè tanto vale il sì quanto il no, tanto vale il pro quanto il contro, tanto vale la mia opinione quanto la tua. Appunto per ciò si dovea far gran pregio della retorica e della eloquenza, le quali insegnano a far valere e trionfare la propria opinione qualunque ella sia. Che importa che ella sia vera, quando io coi mezzi suggeritimi dall'arte riesca a trascinare i miei uditori e a imporre loro le mie vedute? Coll'abilità oratoria si può rendere superiore il discorso inferiore, secondo l'espressione greca; e questa fu anche l'accusa fatta a Socrate, che fu, per un certo rispetto, accomunato coi Sofisti.

Quid est veritas? è una domanda che l'uomo si è spesso angosciosamente rivolta, soprattutto nelle grandi crisi morali e sociali della storia; Protagora risponde francamente di non saperlo e di non poterlo dire; sapeva però che ciascun uomo ha la sua opinione e, come oggi si direbbe, il suo *punto di vista*; e che esiste un'arte, accessibile a chi voglia studiare e sia disposto a spendere e pagar buoni maestri, per cui questa opinione, questo *punto di vista* si può metterlo in valore, farlo riuscir dominante sulle opinioni contrarie, e acquistar così un potere direttivo negli affari della città. In tutti i tempi di rivolgimenti sociali e politici è avvenuto così; gli uomini non si lasciano guidare dalla bontà intrinseca di una causa, dal valore intrinseco d'un'idea, ma dall'abilità e dalla scaltrezza di coloro che sappian presentare in modo promettente e affascinante

quelle che non sono altro se non loro opinioni o interpretazioni individuali. È questa l'arte di dominare le folle.

Altro sofista celebre fu Gorgia di Leontini in Sicilia. Ecco la presentazione fattacene dal Gomperz. L'anno 427, una bella mattina al finir dell'estate, una straordinaria agitazione regnava sulle rocciose terrazze, colle quali s'abbassa a occidente l'Acropoli d'Atene, formando la Pnice, località dove si adunavano le assemblee popolari. Una deputazione delle città siciliane era arrivata per domandare aiuto e protezione contro Siracusa. Quando gli ambasciatori ebbero esposto la loro missiva davanti al Consiglio dei 500, furono condotti dai pritani davanti al popolo riunito in assemblea, affinchè davanti a lui sostenessero la loro causa. Il principale oratore era Gorgia, che era stato delegato dalla sua città natale, Leontini, allora fiorente, nel cui posto sorge oggi la piccola città dello stesso nome, sulla ferrovia che unisce Catania a Siracusa. L'arte dell'eloquenza non si poteva dire estranea ad Atene: l'olimpico Pericle era morto appena da due anni e l'eco possente della sua voce non s'era ancora perduta; ma nessun oratore avea sin allora offerto all'orecchio e allo spirito degli Ateniesi un festino comparabile a quello che l'inviato dall'Ellade sicula dovea imbandire sulle rocciose terrazze dell'Acropoli quel mattino d'estate.

Gorgia dovea ancora ritornare ad Atene e riportarvi altri splendidi trionfi oratorî, come in molte altre località della Grecia, soprattutto a Delfo e ad Olimpia, quando le feste vi chiamavan gran concorso di popolo. La sua carriera si chiuse all'età di più di 100 anni, senza ch'egli avesse nulla perduto del suo vigore intellettuale. Già il sonno mi passa nelle mani di sua sorella, diss'egli sorridendo, allorchè s'addormentò per l'ultima volta.

Il ragionamento preciso e serrato, sobrio e chiaro, non è quello di Gorgia; nato non lungi dalle coste ardenti dell'Etna, avea ricevuto dalla natura qualche cosa di vulcanico: uno spirito sfavillante, quasi fiammeggiante, e una ricchezza strabocchevole di immaginazione. Le sue frasi abbagliavano, accecavano e furono giudicate ampollose dai puristi dell'antichità; quella, p. e., in cui gli avoltoi son chiamati *tombe viventi*, perchè si nutrono di cadaveri; frase che (sia detto fra parentesi) non troppo giustamente il Gomperz mette a riscontro di quella dello Shakespeare

nel Macbeth, III, 4: " I nostri sepolcri saranno gli stomachi degli avoltoi „. Ciò che v'ha di più caratteristico nella frase di Gorgia è l'antitesi fra *tomba* e *vivente*, che manca nel passo dello Shakespeare. E dell'antitesi usò ed abusò sempre Gorgia, come quando disse che la tragedia è un inganno (un inganno scenico); e, quanto agli autori e agli attori, è più giusto, *δικαιότερος*, colui che inganna di colui che non inganna; quanto agli spettatori, è più saggio, *σοφώτερος*, colui che è ingannato di colui che non è ingannato (1).

Ma nel campo filosofico più famosa è la sentenza di Gorgia: " Nulla è: se qualcosa fosse non sarebbe conoscibile; se fosse conoscibile non sarebbe comunicabile „. Si resta maravigliati ed attoniti davanti ad asserzioni di tanta audacia. Se fossero vere, ogni e qualunque sapere sarebbe impossibile; e dato anche che qualche essere privilegiato, per una specie di miracolo, arrivasse a procurarselo, un tal sapere morirebbe con lui, perchè sarebbe impossibile comunicarlo ad altri. E allora a che servirebbero il pensiero e la ragione dell'uomo? O l'uomo, affermandosi ragionevole, s'è arrogato un potere che non ha mai avuto, o la Natura si è fatto gioco di lui, regalandogli una facoltà che non è buona ad altro se non a negare sè stessa, e dopo averlo illuminato per un momento con un lampo menzognero, lo lascia in una oscurità peggiore di tutti gli altri animali.

Inoltre si potrebbe ben dire: Ma se tali erano le opinioni di Gorgia, come poteva egli aver fiducia nella sua eloquenza, e come si spiegano i trionfi che egli ottenne con questa? *Nulla è; se qualche cosa fosse, non sarebbe conoscibile.* O allora che cosa egli andò a raccontare ad Atene nella sua famosa ambasciata? Come accettò egli un mandato così importante dalla sua città natale, se questo mandato era per lui nulla, e se qualche cosa

---

(1) È anche meritevole di menzione il detto di Gorgia: " Essere e nello stesso tempo non parere è oscuro (*ἀφανές*): parere e nello stesso tempo non essere è debole, malsicuro (*ἀσθενές*) „. Dove *ἀφανές* è secondo il Gomperz equivalente a *ἄδηλον* nel frammento di Protagora relativo agli Dei; e così l'una come l'altra voce significherebbero *ciò che non appare ai sensi*. — A ciò che è *debole*, ossia a ciò che *appare* soltanto, bisogna dare (come si vedrà anche dalle pagine seguenti), perchè *sia*, la *forza* che viene dalla convinzione e dalla imposizione agli altri.

fosse stato, egli non l'avrebbe potuto comprendere? E se anche l'avesse compreso, non avrebbe potuto poi comunicare il suo pensiero agli Ateniesi, ai quali era dunque perfettamente inutile di parlare, poichè *se anche qualche cosa fosse conoscibile non sarebbe comunicabile?*

Si capisce subito che le proposizioni di Gorgia non dicono, non possono voler dire quello che a prima vista parrebbe. Già in tutte le epoche storiche di crisi etica e sociale si avventano frasi superbamente negative e sovvertitrici, che fanno molto più paura di quello che comporti il loro vero significato e la loro vera capacità. Tradotte poi in moneta corrente, sottomesse alla discussione e soprattutto all'applicazione pratica, perdono molto dei loro spigoli, si arrotondano, rivelano tutto ad un tratto una contenenza positiva che forse nessuno si aspettava, e quello che si voleva negare si torna ad ammetterlo sotto altra forma e sotto altro colore. Poichè egli è molto, troppo più facile distruggere colle parole che coi fatti; l'uomo non vive di negazioni: vi sono cose che l'uomo non può negare senza negare sè stesso, come vi sono cose che la società non può negare senza negare sè stessa.

Io mi risparmierò ora le dimostrazioni che Gorgia stesso dette delle sue tesi. Un famoso scettico dell'antichità, Sesto Empirico, ce le ha riportate, ed esse si trovavano già in un famoso opuscolo dal titolo *De Melisso, Senophane et Gorgia.* Si riscontra in queste dimostrazioni tutta la sottigliezza di cui lo spirito greco era capace, e di cui dette prova anche nelle epoche più tardive della sua storia. Dirò solo che quanto alla III tesi, l'incomunicabilità per sè stessa del pensiero, Gorgia non manca di osservazioni acute e penetranti. Partendo dal fatto che mezzo per comunicare ad altri le idee è il linguaggio, egli si ferma a dimostrare le imperfezioni di questo come strumento di trasmissione e di comunicazione. In realtà con le parole non si possono trasmettere cose, ma soltanto idee, anzi parole: Gorgia è nominalista. Il linguaggio non è della stessa natura delle cose ch'esso cerca di esprimere: non è che un simbolo, e, come tale, non può trasmettere che simboli: e dal simbolo si deve ricostruir la cosa. Ma come si può render chiara a chi *ascolti* una cosa che per esser intesa dev'esser *vista*? Come la vista non percepisce i suoni, così l'udito non percepisce la luce e i colori. Se

si mettono insieme tutte queste difficoltà, non si stenta a capire come un'idea nel passare da un cervello a un altro subisca alterazioni e deformazioni profonde, al punto da non esser quasi più riconoscibile.

Ma è un oratore che parla così? È un oratore che fa la critica del linguaggio come mezzo di espressione e ne dimostra l'insufficienza? È tempo ora di dire che le famose tesi di Gorgia sono dirette contro la scuola eleatica, e non si propongono di negare l'Essere se non nella forma astratta e irreale in cui gli Eleati lo concepirono: forma astratta e irreale come si conveniva a filosofi che negavano il movimento e il cangiamento, e quindi la vita, per veder dappertutto la quiete, l'immutabilità e una morta identità uniforme.

Questo è l'Essere che Gorgia nega: essere che non si colora del mondo, non vive e palpita delle cose, ma, pallido e macro fantasma, si disegna, come una tela di ragno, nella mente desolata dei filosofi. Questo è l'Essere, che, se anche fosse, non si potrebbe conoscere: perchè come potremmo noi che siamo immersi nel flutto turbolento della realtà, che ci muoviamo e ci trasformiamo di minuto in minuto col moto e colla trasformazione generale di tutte le cose, come potremmo noi arrivare a concepir degnamente l'assoluta immutabilità, l'assoluta quiete, l'assoluta unità e identità? Sì, anche l'assoluta unità, perchè tale era l'Essere nella concezione degli Eleati, mentre noi ci vediamo intorno tutta la ricchezza della Natura nella pompa iridescente e varia dei suoi colori e nella moltiplicità inesauribile delle sue forme.

È questo l'Essere solitario, schematico, astratto, geometrico, inerte e senza vita, che Gorgia nega. È questo l'Essere che non solo è inconoscibile ma è anche incomunicabile. Poichè l'Essere che si comunica agli altri è l'idea viva, che agita profondamente la coscienza nostra, che anima, che commuove, che, pure rinfrangendosi diversamente in mille cervelli, mantiene la sua efficacia e la sua forza di convinzione. Allora non è solamente la *parola* che serve da mezzo di comunicazione tra uomo e uomo: è il tono della voce, è il gesto della mano, è l'occhio, l'atteggiamento del corpo e l'espressione della faccia. Ciò ben sapeva il grande oratore quand'egli venne ad Atene per parlare a nome dei suoi concittadini, e chiedere aiuti per la sua città.

L'Essere che ciascuno vive nella propria coscienza e bagna nella luce della propria anima è il solo Essere che veramente *è*, *si conosce* e *si comunica*.

Che cosa infatti dovea importare agli uomini greci nel momento più vivo delle passioni politiche e sociali, nell'ora torbida e fremebonda delle innovazioni democratiche, quando ognuno credeva, come cittadino, di potere affermare, di poter discutere, di poter proporre, di poter dimostrare, che cosa, dico, doveano importare le fredde disquisizioni sull'Essere eleatico, chiuso e irrigidito nel suo silenzio e nella sua solitudine? Gli uomini coll'anima in fermento non son fatti per le astruserie ontologiche. L'Essere di Gorgia è dunque ancora l'Essere di Protagora: l'essere eracliteo in moto e sempre in trasformazione, l'essere che è vissuto da ciascun individuo, che in ciascun individuo trova la sua diversa forma e la sua diversa misura.

Quanto più l'individuo si sa imporre, tanto più l'Essere da lui vagheggiato acquista consistenza, comunicandosi agli altri uomini, determinando una convinzione generale e creando un nuovo stato di cose a dispetto delle tradizioni e delle proteste della morale quotidiana. Noi abbiamo in germe nel sec. V av. C. in Grecia la dottrina del *superuomo*, la dottrina rappresentata nei tempi moderni dal Carlyle e più dal Nietzsche. Se l'Essere è individuale, se non c'è un Essere che valga logicamente e razionalmente per tutti, l'individuo può imporre colla forza, coll'abilità, colla destrezza il suo Essere agli altri e *creare* così una *realtà* conforme alle sue idee.

I Sofisti fanno anche un'altra distinzione importante fra ciò che è per *natura* e ciò che è per *convenzione*. La distinzione era stata già fatta nel campo fisico da Democrito, il grande filosofo dell'Atomismo, il quale, precorrendo Galileo, avea affermato che *in natura rerum* non esistono se non le proprietà *geometriche*, la figura, la grandezza, la posizione; le altre proprietà, cioè i colori, i suoni, gli odori e i sapori sono per *posizione*, sono cioè *poste* dall'uomo, derivano dalle sue sensazioni, dalla struttura dei suoi organi di senso, e se questi fossero aboliti, sarebbero abolite anche quelle, mentre le proprietà geometriche resterebbero sempre, perchè dipendenti dalla *natura* delle cose e non dalla *posizione* dell'uomo. Galileo giunse a dire che per lui i colori e i suoni non erano che *puri nomi*, inten-

dendo ch'egli, *come fisico*, potea da essi fare astrazione, e considerare soltanto i *movimenti* che nel mondo esteriore della Natura ad essi corrispondono.

Ciò che è per *posizione* dell'uomo, ciò che è *posto* dall'uomo è per *convenzione* anche nelle leggi e nelle istituzioni sociali e politiche: anzi solamente in questo senso noi distinguiamo ciò che è per *convenzione* da ciò che è per *natura*, opponendo al diritto *positivo* il diritto *naturale*: noi, anche quando si accetti l'opinione di Democrito e di Galileo, non diremmo mai oggi che i colori, i suoni, gli odori e i sapori sono per posizione o per convenzione nelle cose.

Ora nell'epoca precedente ai Sofisti tutto ciò che era dato dalla tradizione, dal costume era sacro, e sarebbe stato cosa empia portarvi la critica. Chi avrebbe osato dire che le leggi, le istituzioni, per cui s'era fatta la grandezza della Grecia e le epiche guerre contro la Persia erano state vinte, non erano in sè qualche cosa di santo e di inviolabile, ma il puro e semplice prodotto di una convenzione? Ripensiamo i versi scritti sulle tombe degli Spartani morti alle Termopili, per impedire l'invasione della Grecia: " Straniero, va' a riferire a Sparta che noi siam qui morti per obbedire alle sue sante leggi „. Com'era possibile mettere in dubbio la santità e la inviolabilità di queste leggi, per cui tutto si dava, anche la vita nel fior degli anni, e la morte stessa pareva non il supremo dei sacrifici, ma un tripudio e una danza:

> " Parea che a festa e non a morte andasse
> Ciascun di loro e a splendido convito „?

Ebbene la critica dei Sofisti non conosce limiti e non si perita ad affermare che le leggi non sono per natura, ma solo per convenzione. Come esse sono state fatte, così possono essere disfatte e sostituite da altre. Poichè, secondo il motto di Protagora, l'uomo è la misura di tutte quante le cose e quindi le fa essere e non essere, tutto, così nel mondo fisico come in quello morale, è per convenzione o per posizione. La distinzione *fisica* di Democrito non ha per l'Essere eraclitèo e protagorèo alcun senso. *Per natura* non c'è che la illimitata libertà e la illimitata potenza dell'uomo: ogni legge morale o sociale non è quindi che una ingiusta e innaturale violazione o limitazione di questa

libertà e potenza. Il diritto naturale è, come Callicle dice nel *Gorgia* platonico, il diritto del più forte, che, appunto perchè tale, *pone*, anzi *impone* ai più deboli. Poichè qui si tratta delle tendenze generali e fondamentali della Sofistica, non fa d'uopo vedere se le conseguenze logiche del principio di Protagora furono sempre e in ogni caso tratte così dai Sofisti della prima generazione, come da quelli della seconda.

Se dunque nel V sec. av. C. s'abbandona in Grecia il campo della filosofia naturale, un altro campo non meno vasto vediamo aprirsi alle menti, quello degli studi morali, sociali e politici. Ma nel calore delle dispute, nel fervore delle discussioni, nell'audacia dei propositi, e soprattutto nelle affermazioni superbe dell'Individualismo, minacciava di perdersi quel concetto che solo è destinato a guidar, come stella polare, l'uomo sulla terra, il concetto voglio dire della *verità*, inteso nella sua essenziale natura, come qualcosa che debba valere per tutti e da tutti essere riconosciuto, che s'impone sì, ma per la sua ragionevolezza, per la sua evidenza e giustificazione logica, non già per la forza, l'astuzia o la scaltrezza: senza di che è impossibile il sapere e la scienza. Era tempo che sull'orizzonte greco si disegnasse la grande e nobile figura di Socrate.

BIBLIOTECA DELLE FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA TORINO